



مقصود اصلی در اعتقادات

رضا برنجکار^۱
مهدی نصرتیان اهور^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

چکیده

یکی از مباحث مهم کلامی که فقط در کتاب‌های اصولی از آن بحثی گذرا شده، تعیین مقصود اصلی در واجبات اعتقادی است. در این باره، دو دیدگاه عمده وجود دارد: «معرفت عقلی» و «تدین و اعتقادورزی». پیروان هر یک از این دو دیدگاه در صددند تا اثبات کنند یکی از وجوب‌ها نفسی و دیگری مقدمه یا متولد از آن است. در این مقاله، دلایل دو نظریه بررسی و در نهایت نظریه دوم برگزیده شد.

واژگان کلیدی

معرفت عقلی، دل سپردن، تدین، اعتقاد، واجب اعتقادی، معرفت‌الله.

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم و اثرگذار در اعتقادات، تعیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است. در واجبات اعتقادی، چه چیزی مقصود اصلی و نهایی است؟ آیا معرفت و شناخت مقصود اصلی است و یا تدین و اعتقاد داشتن؟ با وجود اهمیت فراوان بحث حاضر، متکلمان در کتاب‌های کلامی به این بحث نپرداخته‌اند و تنها در کتاب‌های متأخر اصولی به آن اشاره شده است؛ که سزاوار است عنوان جدیدی در مباحث کلامی شکل بگیرد و عهده‌دار بحث از مقصود اصلی در اعتقادات شود. از جمله ثمرات بحث حاضر می‌توان به اثرگذاری آن در حجیت ظنون اعتقادی اشاره کرد. یکی از مباحث مهم در اعتقادات، امکان تعبد به ظنون اعتقادی است. بسیاری از متفکران اسلامی معتقدند ظنون اعتقادی حجیت ندارند، زیرا اثر عملی بر آن مترتب نیست (عراقی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۵۱؛ سند، ۱۳۸۵، ۱: ۲۷-۲۹). این دیدگاه زمانی استوار خواهد ماند که هدف اصلی در اعتقادات را «شناخت» بدانیم، ولی اگر هدف اصلی در اعتقادات را «تدین‌ورزی» بدانیم - که خود از جمله افعال است - در این صورت می‌توان برای تعبد به ظنون اعتقادی به مانند ظنون فقهی، اثر عملی در نظر گرفت و به تبع، ظنون اعتقادی را نیز از حجیت لازم برخوردار دانست (برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۷-۷۸).

در تعیین مقصود اصلی و نهایی از واجبات اعتقادی، دو دیدگاه معروف وجود دارد: «وجوب معرفت و شناخت عقلی» و «وجوب تدین و اعتقادورزی». هر دو دیدگاه معترفند شناخت بدون تدین، تأمین‌کننده هدف از وجوب اعتقادی نیست و برعکس؛ تدین بدون شناخت معنا ندارد. با این نکته ممکن است این مطلب به ذهن برسد که بحث حاضر ثمره خاصی ندارد؛ به هر حال، چه مقصود اصلی تدین باشد یا شناخت عقلی، طرف دیگر نیز خودبه‌خود می‌آید. برای تبیین فرق میان این دو دیدگاه می‌توان از بحث «متولد» در علم کلام بهره برد. در مباحث کلامی، افعال از لحاظی به دو نوع تقسیم می‌شوند: فعل مباشر و فعل متولد. فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً با قدرت و اختیار انسان حادث می‌شود. و فعل متولد فعلی است که قهراً و بدون اختیار از فعل دیگر پدید می‌آید. بیشتر دانشمندان کلام معتقدند فعل متولد، چون مورد مدح و ذم قرار می‌گیرد و متولد از فعل اختیاری انسان است، منسوب به انسان خواهد بود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳-۳۱۵)؛ مثلاً شخصی می‌تواند چیزی را در آتش بیندازد؛ این عمل وی بوده و اختیاری است، ولی پس از افتادن در آتش، عمل سوزاندن فعل غیراختیاری و متولد از فعل پیشین است.

اگر شناخت را مقصود اصلی بدانیم و اعتقاد را نتیجه قهری آن، شناخت، فعل مباشر خواهد بود و اعتقاد و تدین فعل متولد، ولی اگر تدین مانند شناخت، اختیاری بوده و مقصود اصلی در عقاید باشد، در این صورت، هردو فعل مباشر خواهند بود؛ هرچند شناخت، مقدمه و اعتقاد ذی‌المقدمه خواهد بود، مانند وضو و نماز. در مباحث اصول فقه نیز در تبیین رابطه میان مقدمه و ذی‌المقدمه، بر اختیاری بودن (تولیدی نبودن) پافشاری شده است.

البته در عرض این دو دیدگاه می‌توان به دیدگاه دیگری نیز اشاره کرد که از جهت مبنا کاملاً با این دو دیدگاه مغایر است. اختیاری بودن شناخت از جمله امور مشترک میان این دو دیدگاه است و اختیاری بودن یا نبودن تدین مورد اختلاف آن‌هاست، ولی از لوازم دیدگاه سوم که دیدگاه فلسفی است، شناخت و تدین هر دو امری قهری و غیراختیاری‌اند. بر اساس برخی مکاتب فلسفی، تصدیق نتیجه قهری تصور، و تصور هم نتیجه قهری علل خارجی است و علل خارجی هم که بنا بر قانون علیت سرانجام به علت‌العلل - که خداوند است - بازمی‌گردد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۰: ۴۳-۶۱ و برنجکار، ۱۳۸۴: ۳۷-۵۸)؛ در نتیجه، نه تصور و شناخت می‌تواند متعلق تکلیف باشد نه تصدیق و ایمان. در واقع، هیچ‌یک از دو نظریه مزبور مورد تأیید فلسفه‌هایی چون فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا نیست. در این نوشتار به دیدگاه سوم پرداخته نخواهد شد، زیرا از بحث فعلی خارج است؛ علاوه بر این که از جهت نقد نیز با همان اشکالات دیدگاه اول مواجه است.

به نظر می‌رسد، برای این که این بحث به خوبی تنقیح شود، می‌توان از تطبیق این مبحث بر یکی از واجبات اعتقادی، مثل مبحث «توحید» بهره برد. به همین جهت، بحث را با این مصداق مطابقت داده و به تبیین، نقد و بررسی ادله آن‌ها می‌پردازیم. و سرانجام مشخص خواهد شد که در این اصل اعتقادی، شناخت مقصود اصلی است یا تدین. برای اثبات این که معرفت عقلی، مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است یا تدین: اولاً، باید وجوب شناخت یا تدین ثابت شود؛ ثانیاً، نفسی بودن یکی از این دو با ادله تثبیت گردد تا در سایه آن، دیگری مقدمه یا شرط متأخر تلقی شود.

دیدگاه اول: شناخت و معرفت عقلی

بعضی اندیشمندان معتقدند، مقصود اصلی در اعتقادات همان شناخت عقلی است. از دیدگاه ایشان، تدین نتیجه قهری و غیرارادی شناخت است و نظر و استدلال نیز مقدمه آن شناخت. با توجه به تطبیق این بحث در مسئله توحید، ابتدا به ذکر ادله اثبات وجوب معرفت‌الله اشاره می‌شود و در ادامه، به وجوب نفسی بودن آن پرداخته خواهد شد.

ادله وجوب معرفت الله

برای اثبات وجوب شناخت خداوند از دلایل عقلی و نقلی گوناگونی استفاده شده است، که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. وجوب شکر منعم

به لحاظ نعمت‌های فراوان در پیرامون انسان باید به بدهت عقلی، لزوم شکر منعم را پذیرفت. سپاس‌گزاری از کسی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده، عقلاً لازم و ضروری است. سپاس‌گزاری از چنین نعمت‌دهنده‌ای بدون شناخت او ممکن نخواهد بود؛ پس عقلاً شناخت منعم و خداوند لازم و ضروری است (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۶-۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۹-۲۸؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

۲. دفع ضرر محتمل

درباره وجود خداوند، آرای گوناگونی وجود دارد. از سویی نیز، پذیرش یا انکار صانع عالم، نتایج بسیار عظیمی در سعادت و شقاوت خواهد داشت. در صورتی که عالم، صانع داشته باشد و شخص مکلف، به انکار او دست بزند، گرفتار شقاوت ابدی شده و ضرر عظیمی متوجه وی خواهد شد. عقل حکم می‌کند که جهت دفع ضرر محتمل باید خداوند را شناخت (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۶-۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۹-۲۸؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

۳. نصوص

در برخی نصوص، مانند آیه: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به پیامبر ﷺ امر شده است که به وجود خداوند علم پیدا کند. طبق مفاد آیه: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» بر امت اسلامی نیز لازم است به پیامبر ﷺ تاسی و در مسئله توحید علم پیدا کنند. از سویی نیز اجماع به عدم فصل میان توحید و سایر اصول عقاید قائم است؛ پس در همه اصول عقاید باید به دنبال شناخت بود (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۰۷؛ حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ‌یوسف، ۱۳۸۱ق، ۱: ۱۵۴).

۴. اجماع

بررسی آرا و افکار اندیشمندان اسلامی نشان می‌دهد، جملگی بر وجوب معرفت‌الله اجماع دارند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۱-۲۰).

ادله وجوب نفسی شناخت و معرفت عقلی

۱. از جمله شرایط عمومی تکلیف آن است که فعل، مقدور مکلف باشد؛ عقلاً صحیح نیست کسی را به فعل غیرمقدورش تکلیف کرد، زیرا مستلزم تکلیف به مالایطاق است. در اعتقادات دو امر وجود دارد: شناخت مسئله اعتقادی، و تدین یا دل سپردن به آن. دل سپردن به گزاره اعتقادی، فعل اختیاری نیست، بلکه از امور نفسانی و حالات قلبی است. حالات قلبی، مثل: خضوع، خشوع، خوف، رجاء، رضایت و امثال آن تابع مبادی خود است و هر زمان که این مبادی در نفس ایجاد شود، حالت‌های مذکور نیز بدون درنگ شکل می‌گیرد و اگر این مبادی به وجود نیاید، محال است حالت‌های مذکور نمایان شود، زیرا معلول در وجود و عدم خود تابع علت تامه‌اش است.

پس حالات قلبی مذکور معلول علم و شناخت امر اعتقادی است، به گونه‌ای که تا شناخت گزاره اعتقادی حاصل نشود، امکان دل سپردن به آن وجود نخواهد داشت و هر آن که حاصل شد، امکان تخلف و عدم تدین به آن نیز منتفی خواهد شد؛ در نتیجه باید تکلیف به مبادی تدین - که از جمله امور اختیاری است - تعلق بگیرد. از این رو، آنچه در اعتقادات لازم و ضروری است، دستیابی به علم و معرفت است. نباید چنین توهم شود که «جحد» در آیه: «وَجَاهِدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) از قبیل التزام قلبی برخلاف یقین موجود در نفس است، زیرا «جحد» به معنای انکار زبانی است، نه التزام قلبی (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱؛ خمینی (روح‌الله)، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۴۳؛ خمینی (روح‌الله)، ۱۳۸۲ق، ۲: ۱۱۸؛ خمینی (مصطفی)، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۶۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳). به عبارت دیگر، این آیه منافی با تقریر ذکرشده نیست.

۲. شکر منعم مراتبی دارد؛ گاه با دانستن منعم شکر وی به جا آورده می‌شود، گاه با حالت روحی خضوع و خشوع در برابر وی این شکر محقق می‌شود و گاه نیز با عمل کردن و به‌کارگیری زبان و گوش و تمام اعضای بدن در راستای همان هدفی که خداوند آن‌ها را در نهاد انسان به امانت گذاشته است. پس شناخت منعم به خودی خود نه تنها از مراتب شکر به حساب می‌آید، بلکه از برترین مراتب شکر است (مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳). دلالت این استدلال بر مطلب حاضر بدین جهت است که در واقع با استدلال مذکور، وجوب نفسی معرفت عقلی ثابت شده است نه وجوب مقدمی؛ به عبارت دیگر، دلیل مذکور خود شناخت عقلی را - فارغ از به دنبال داشتن یا نداشتن تدین - در نظر گرفته و حکم به وجوب آن کرده است.

نقد و بررسی

در اولین استدلال اقامه شده برای اثبات وجوب نفسی معرفت عقلی، این پیش فرض لحاظ شده که اعتقاد نتیجه قهری شناخت است، در حالی که اگر در خصوص تصدیق ذهنی این پیش فرض پذیرفته شود، درباره تصدیق قلبی که عملی اختیاری است، این پیش فرض قابل قبول نیست. با مراجعه به وجدان می یابیم که با فهم درستیِ مطلبی می توانیم به آن دل بسپریم. به همین دلیل است که ایمان به خدا، بلکه تصدیق قلبی به هر حقیقتی واجب است. دلیل کفر کافران نیز عدم دل سپردن به خدا و دین است، نه فقط عدم بیان اعتقاد به خدا یا نشناختن خدا، چون عدم بیان اعتقاد، صرفاً دروغ است نه کفر، و نشناختن واقعیت باعث کفر نمی شود. در احادیث نیز یکی از واجبات قلب «عقدالقلب» ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹).

به عبارت دیگر، کسانی که معرفت را واجب اصلی می دانند با توجه به این دلیل در صددند اثبات کنند تدین، نتیجه قهری و غیرارادی علم و شناخت است؛ به همین جهت نیز تکلیف به علم تعلق گرفته است، در حالی که می توان این استدلال را نقد کرد.^۱ توضیح این که، پیروان هر دو دیدگاه قبول دارند معرفت^۲ و یا تذکر به معرفت^۳ امری اختیاری است و اختلافشان در این است که: آیا تدین به متعلق شناخت، اختیاری است یا اضطراری؟ پیروان دیدگاه اول معتقدند نمی توان چیزی را شناخت، ولی به متعلق آن دل نسپرد و از تدین ورزی بدان ممانعت کرد و اگر کسی خلاف شناخت خود را به زبان می آورد، حاکی از تدین ورزی بر طبق گفتارش نیست، بلکه او در مرحله زبان مخالفت خود را ابراز می کند و در مرحله قلب با شناخت خود هم سوست؛ ولی پیروان دیدگاه دوم معتقدند دل سپردن فعل اضطراری انسان نیست، بلکه فرد می تواند به چیزی که شناخته است تدین نرزد و دست به انکار قلبی بزند، نه صرفاً انکار زبانی. این اختلاف، نزاعی مبنایی در باب کیفیت اختیاری بودن افعال است.

در نقد نظریه اول باید گفت، اراده همان گونه که در مرحله معرفت حضور دارد - هم چنان که پیروان نظریه اول آن را می پذیرند -، در مرحله تصدیق و میل و عمل بیرونی نیز وجود دارد،

۱. جهت اطلاع بیشتر از نقش اراده در افعال و مراحل گوناگون حضور اراده در مبادی افعال نک: برنجکار، (۱۳۷۵):

۳۴-۴۵.

۲. بر اساس دیدگاه اکتسابی بودن معرفت.

۳. بر اساس دیدگاه اضطراری بودن معرفت.

زیرا علاوه بر دلالت وجدان و علم حضوری، می‌توان به تعلق امر و نهی و ثواب و عقاب به آن‌ها استشهاد کرد. آیات بسیاری از قرآن، افعال: تفکر، تعقل، تذکر و اعتبار را ستوده و بدان‌ها امر کرده و کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می‌کنند، نکوهیده‌اند (ر.ک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲). در این باره روایات فراوانی نیز وجود دارد (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴). هم‌چنین آیات قرآنی، مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده و برخی گمان‌ها را نیز گناه شمرده‌اند (حجرات: ۱۲). درباره حضور اراده در میل نیز باید به نمونه‌هایی اشاره کرد که عقاب را به دنبال دارد. قرآن برای کسانی که به اشاعه فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می‌گیرد (نور: ۱۹)، یا از دوستی با دشمنان خدا نهی می‌کند (ممتحنه: ۱) و یا برای کسانی که به لقای خدا امید ندارند و به زندگی دنیا خشنودند، کیفر آتش در نظر می‌گیرد (یونس: ۸). درباره اختیاری بودن اراده نیز باید به آیات و احادیثی اشاره کرد که از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آورده و به اراده‌های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، کیفر و پاداش تعلق گرفته است؛ مثلاً قرآن، بهشت را به کسانی بشارت می‌دهد که اراده علو و برتری ندارند (قصص: ۸۳). روایت ذیل را نیز می‌توان از جمله روایات ناظر بر نقش نیت و اراده در کیفر و پاداش دانست:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» قَالَ عَلِيُّ بْنُ نَيْتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۵).

برای هر یک از این موارد می‌توان احادیث فراوانی را شاهد آورد که جهت اختصار، تنها بر شواهد قرآنی و نمونه‌ای از احادیث اکتفا شد. با توجه به این امور می‌توان گفت، اراده فقط در مرحله معرفت نیست تا تدین را غیرارادی دانست. اراده ممکن است با تصورات انسان همراه باشد، همان‌گونه که ممکن است با تصدیقات قرین باشد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۴-۴۵). در تشریح و تبیین دیدگاه دوم، دلایل دیگری نیز جهت اثبات ارادی بودن تدین اقامه خواهد شد. اشکال دیگر استدلال مزبور این است که اگر فرض کنیم اعتقاد و تدین قهراً بعد از شناخت حاصل می‌شود، و چون شناخت که مقدمه تدین است در استدلال اختیاری دانسته شد، پس تدین نیز اختیاری خواهد بود، زیرا امری که مقدماتش اختیاری باشد و بتوان با اختیار به آن دست یافت خودش نیز اختیاری تلقی می‌شود و مقدور باواسطه نیز از جمله افعال اختیاری

مكلف است و می‌تواند هدف اصلی از وجوب باشد؛ بنابراین، مانعی وجود ندارد که اعتقاد و تدین را واجب اصلی بدانیم.

درباره دلیل دوم نظریه نخست باید گفت، آنچه با دلیل مذکور ثابت می‌شود تعلق وجوب به اصل معرفت و شناخت است، و این که شناخت خدا از مراتب شکر علمی است؛ اما این دلیل اثبات نمی‌کند که شناخت، مقصود اصلی در عقاید است. وقتی ادله اثبات‌کننده وجوب معرفت با ادله وجوب نفسی بودن شناخت عقلی ضمیمه شود، می‌تواند نتیجه بدهد تدین مقصود اصلی نیست. در حالی که هر دو دلیل اثبات‌کننده وجوب نفسی بودن معرفت عقلی و غیراختیاری بودن تدین با چالش روبه‌رو شد، در این صورت، دلایل اثبات‌کننده وجوب معرفت نمی‌تواند مقصود اصلی بودن آن را اثبات کند، بلکه با ضمیمه شدن این ادله با ادله دال بر وجوب تدین و اختیاری بودن آن و نفسی بودن تدین ثابت خواهد کرد شناخت، مقدمه تدین بوده و تدین نیز مقصود اصلی از اعتقادات است.

دیدگاه دوم: وجوب تدین

بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند، شناخت و معرفت اصول عقاید هرچند لازم و ضروری است، ولی نه به عنوان واجب مستقل و نفسی، بلکه به جهت مقدمه بودن برای اعتقاد و تدین. تدین به امور اعتقادی واجب نفسی است، و این تدین بدون شناخت امور اعتقادی امکان‌پذیر نیست؛ پس علم و معرفت به عقاید، مقدمه حصول تدین است (انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴-۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۳؛ کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۸؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۰؛ مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳).

ادله وجوب تدین

تکلیف همیشه به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد. از میان علم و دل سپردن، دل سپردن اختیاری و علم غیراختیاری است، زیرا حصول علم و ظن از روی ادله با اختیار نیست و چنین نیست که پس از بررسی ادله و مشاهده آن‌ها اختیار کنیم علم حاصل بشود یا نشود، بلکه اگر ادله قوی باشند قطعاً علم حاصل می‌شود و اگر به حد اعلا نرسیده باشند، خودبه‌خود ظن حاصل می‌شود؛ و اگر تلاش کنیم به جای ظن، علم ایجاد شود، تلاش بیهوده‌ای انجام داده‌ایم. می‌توان روایاتی را که معرفت را «فعل‌الله» قلمداد کرده و از تحت اختیار بشر خارج می‌دانند، نیز مؤید این امر تلقی کرد (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۷۵).

این دلیل قابل مناقشه است، چون شناخت و تصور هم مانند تدین و تصدیق اختیاری است، هرچند به مقدماتش؛ از این رو، آیات متعددی از قرآن، کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می‌کنند نکوهیده است (برای نمونه نک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲)، زیرا تفکر و تعقل مقدمه رسیدن به شناخت حق است.

سیره مستمر متشرعان، لزوم تدین است نه علم. اغلب مسلمانان - اگر نگوییم همه آنها - به عقاید الهیه قطع و یقین نداشتند، بلکه تدین به آنها در نفسشان شکل گرفته بود. پس اگر قطع و یقین در اعتقادات لازم باشد، باید اغلب مسلمانان را مستحق عقوبت بدانیم و حتی فراتر از آن؛ باید کسی را که ظن به یکی از عقاید و علم به سایر اعتقادات دارد در زمره کفار قرار دهیم (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵).

می‌توان در این دلیل مناقشه کرد که در این گونه موارد که قطع برای فردی حاصل نمی‌شود، دلایل اجمالی و اعتقاد اجمالی برای آنها وجود داشته؛ پس آنها علم به معتقد داشته‌اند (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۶). ولی ظاهراً این نقد مستحکم نیست، زیرا احتمال وجود عقیده اجمالی نمی‌تواند ثابت کند قطعاً آنها چنین علم و اعتقاد اجمالی داشتند؛ به عبارت دیگر، صرف احتمال وجود اعتقاد اجمالی، سندی برای وجود این حالت در میان مسلمانان نیست، بلکه باید شاهد تاریخی قوی و واضح‌تری برای این ادعا اقامه کرد.

اشکال دیگر این است که دلیل مزبور، عدم وجوب قطع در همه عقاید و کفایت ظن برای تدین در برخی عقاید را بیان می‌کند، نه این که مقصود اصلی در عقاید شناخت است یا عقیده.

۳. درست است که عقل به تحصیل علم و یقین در امور اعتقادی حکم می‌کند، ولی این حکم عقل از باب دفع ضرر محتمل است؛ از این رو، وجوب نفسی برای طلب‌العلم معنا ندارد. ضرر محتمل نیز با به دست آوردن علم بدون تدین دفع نمی‌شود؛ پس هدف اصلی از وجوب عقل، همان تدین به امور اعتقادی است، به گونه‌ای که اگر عبد بر صرف طلب علم اکتفا کند و پس از دستیابی به یقین متوقف شود نه تنها این کار وی حسن نیست، بلکه قبیح است؛ مخصوصاً اگر این کار وی به جحد و انکار هم منتهی گردد. بنابراین، تدین برای اعتقادات لازم است و طلب علم، نقش مقدمه تدین را ایفا می‌کند (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۹).

۴. آیات و روایاتی که دلالت دارند آنچه اولاً و بالذات در اعتقادات لازم است، همان تدین و دل سپردن است. این ادله نقلی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: اخباری وجود دارند که پیامبر ﷺ به اقرار شهادتین در صدر اسلام اکتفا می‌کردند و مردم را به تحصیل علم امر نمی‌فرمودند. همین رفتار پیامبر ﷺ بزرگ‌ترین دلیل

است بر این که اقرار و اعتراف قلبی در اعتقادات لازم و کافی است. این روش میان علمای دین نیز وجود داشته است (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

از جمله این اخبار می توان به روایت ذیل اشاره کرد:

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِأَسَارَى فَأَمَرَ بِقَتْلِهِمْ خَلَا رَجُلًا مِنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي يَا مُحَمَّدُ كَيْفَ أَطْلَقْتَ عَنِّي مِنْ بَيْنِهِمْ فَقَالَ أَخْبَرَنِي جَبْرِئِيلُ عَنْ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَنَّ فِيكَ خَمْسَ خِصَالٍ يُحِبُّهَا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَ رَسُولُهُ الْغَيْرَةُ الشَّدِيدَةُ عَلَى حَرَمِكَ وَ السَّخَاءُ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ صِدْقَ اللِّسَانِ وَ الشَّجَاعَةَ فَلَمَّا سَمِعَهَا الرَّجُلُ أَسْلَمَ وَ حَسَنَ إِسْلَامُهُ وَ قَاتَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قِتَالًا شَدِيدًا حَتَّى اسْتُشْهِدَ (ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۱).

در این روایت، شخص اسیر شده پس از شنیدن علت عفو شدنش، به رسالت پیامبر اعظم ﷺ ایمان آورد، و پیامبر ﷺ نیز همین اقرار را کافی دانستند و دستور به کسب علم پیش از اقرار ندادند.

در نقد این دلیل نیز باید پرسید: از کجا دانستید آن ها به مفاد اقرار و معتقد خود علم نداشتند؟ مگر می شود کسی امری را نداند و به آن اقرار کند؟! در شهادتین نمی توان تصور کرد شخصی خدا و پیامبرش را نشناخته، ولی در محضر پیامبر اقرار کند. در این موارد قطعاً اعتقاد اجمالی به وجود خدا در نهاد آن ها بوده است، و به تفصیل و با ادله چنین اعتقادی را کسب نکرده بودند (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

دسته دوم: روایاتی که کفر را منوط به انکار کرده اند، نه مشروط به جهل و شک؛ مانند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَكَ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَكَ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ التَفَتَ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۹۹؛ حر عاملی، بی تا، ۲۸: ۳۵۶).

در این روایت، ابتدا شک کننده در خدا و رسولش را کافر می داند، ولی بعد در ذیل روایت این حکم را تقیید می زند: در صورتی کافر است که در کنار شک خود دست به انکار نیز بزند، ولی مادامی که منکر نشده است، کافر نیست. پس آنچه در اعتقادات، اساسی است همان تدین به امر اعتقادی است نه صرف علم، چون اگر صرف علم ملاک بود با وجود شک باید حکم به کفر می شد (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۸).

دسته سوم: روایاتی که تدین را ملاک اعتقادات معرفی کرده‌اند، نه علم و یقین را؛

نظیر:

ثُمَّ بَعَثَ مِنْهُمْ النَّبِيِّينَ فَدَعَوْهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان: ۲۵). ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِالنَّبِيِّينَ فَأَقْرَأَ بَعْضُهُمْ وَانْكَرَ بَعْضٌ ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى وَلَايَتِنَا فَأَقْرَأَ بِهَا وَاللَّهُ مِنْ أَحَبِّ وَانْكَرَهَا مَنْ أَبْغَضَ وَهُوَ قَوْلُهُ: «فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ» (اعراف: ۱۰۱) ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام) كَانَ التَّكْذِيبُ ثُمَّ (كليني، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۴: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۳۱).

همان‌گونه که در روایت آمده، از تمام بندگان اقرار به توحید و نبوت و امامت صورت گرفته است. پس اقرار، هدف اصلی اعتقادات است؛ البته شایسته یادآوری است این روایت در صدد نفی لزوم علم نیست، زیرا روایت مذکور از جمله روایات عالم ذر است. در این عالم قطعاً معرفت به خدا و رسول و امام داده شده و پس از آن، از بندگان اقرار به مفاد علم خواسته شده است. اقرار بعد از علم حکایت می‌کند از این‌که اقرار، فعل غیراختیاری مکلف نیست؛ در غیر این صورت: اولاً، تکلیف ما لاطلاق پیش می‌آید و ثانیاً، لغویت رخ می‌دهد، چون کسی که علم دارد توان انکار مفاد علم خود را نخواهد داشت و نمی‌تواند به ضد معلوم خود متمایل شود (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹).

دسته چهارم: روایاتی که می‌گویند از بصر و سمع و فؤاد سؤال می‌شود؛ مثل:

عن الحسن بن هارون قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلَىكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا قَالَ يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ (كليني، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۹: ۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۲۴۳).

سؤالی که از فؤاد صورت می‌گیرد از معتقدعنه وی است، نه از معلومش. همین امر نشان می‌دهد هدف اصلی در اعتقادات، تدین و دل سپردن است و شناخت نیز مقدمه تدین است، زیرا اگر علم، مقصود اولاً و بالذات در اعتقادات بود و حصول حالت نفسانی دل سپردن غیراختیاری بود، چنین سؤالی معنادار نخواهد بود؛ به همین جهت باید گفت: اولاً، هدف اصلی در اعتقادات همان تدین به امر اعتقادی است و ثانیاً، تدین مقدور بی‌واسطه هر مکلفی است (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹-۹۰).

نتیجه نهایی

در مقاله حاضر، به دو دیدگاه موجود در تعیین مقصود اصلی از اعتقادات اشاره شد: وجوب شناخت علمی و وجوب تدین. پیروان دیدگاه نخست با توجه به دو دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را شناخت علمی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند شناخت امری اختیاری است، ولی تدین نتیجه قهری شناخت است؛ از سویی، شناخت در مراتب شکر منعم قرار می‌گیرد. گفتنی است، در متن مقاله، هر دو دلیل نقد شد.

پیروان دیدگاه دوم با تمسک به چهار دلیل، مقصود اصلی از اعتقادات را تدین و دل سپردن به امور اعتقادی معرفی کردند. آن‌ها معتقد بودند تدین امری اختیاری است، ولی شناخت این گونه نیست. از سویی نیز مدعی بودند سیره مسلمانان بر لزوم تدین است نه لزوم شناخت. که در متن مقاله این دو دلیل، نقد شد. دلیل سوم آن‌ها دلالت قاعده دفع ضرر محتمل بر مقصود اصلی بودن تدین است، که با این دلیل در مقاله همراهی شد. آن‌ها در دلیل چهارم به چهار دسته از نصوص دینی تمسک جستند که دسته اول با انتقاد روبه‌رو شد، ولی سایر نصوص پذیرفته شد. بنابراین در این نوشتار، با قول به واجب اصلی بودن تدین در امور اعتقادی همراهی گردید و تدین، مقصود اصلی از اعتقادات معرفی شد.

منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، (۱۴۰۳ق)، *بحر الفوائد*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی.
۲. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی، ۱۴۰۰ ق، *الأمالی*، بیروت، اعلمی، چاپ پنجم.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۹)، *فرائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۵. بحرانی، ابن‌میشم، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، دوم.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، *مجله حوزه و دانشگاه*، شماره ۶، صفحات ۴۵-۳۴.
۷. _____، (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی دیدگاه ابن‌سینا و اسپینوزا درباره ضرورت علیت»، *مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۴۷، ص ۳۷-۵۸.

۸. _____ (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، مجله /نجم معارف اسلامی، شماره چهارم، ص ۴۳-۶۲.
۹. _____ (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، اول.
۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول.
۱۱. حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ یوسف، (۱۳۸۱ق)، مدارک العروة، نجف، مطبعة النعمان، اول.
۱۲. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم.
۱۳. حکیم، سید محسن، (۱۴۰۸ق)، حقائق الأصول، قم، کتابفروشی بصیرتی، پنجم.
۱۴. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چهارم.
۱۶. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، اول.
۱۷. خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، اول.
۱۸. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصة فی علم الکلام، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، اول.
۱۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، اول.
۲۰. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چهارم.
۲۱. سند، محمد، (۱۳۸۵)، الامامة الالهیه، به تحقیق محمد علی بحر العلوم، تهران، فرمان.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
۲۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷ق)، نهاییة الأفكار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.
۲۴. فیروز آبادی، سید مرتضی، (۱۴۰۰ق)، عنایة الأصول، قم، فیروز آبادی، چهارم.
۲۵. قزوینی، سید امیر محمد، (۱۴۲۰ق)، الآلوسی و التشیع، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیة، اول.
۲۶. کاشف الغطاء، علی، (۱۴۲۲ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، النجف الاشرف، منشورات مؤسسه کاشف الغطاء العامه.
۲۷. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵، صفحات ۱۵۵-۱۷۴.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، دوم.

۲۹. _____ (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، به تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی، تهران، دارالکتب الإسلامية، دوم.
۳۰. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، *القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد*، به تقریر سیدعادل علوی، قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۳۱. مروج، سیدمحمدجعفر، (۱۴۱۵ق)، *منتهی الدراییه*، قم، دارالکتاب جزایری.
۳۲. مصطفوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۲ق)، *تهذیب الأصول*، به تقریر جعفر سبحانی، قم، اسماعیلیان.
۳۳. _____ (۱۴۱۵ق)، *أنوار الهدایه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، دوم.